学术专论

“性近习远”说与十七世纪的儒学嬗变
——论“习”之思想史意义

陈　叙

［摘要］：《论语·阳货》“性相近也，习相远也”章是儒家人性思想的活水源头。明清儒者重释此章，作为性一元论挑战性二元论的原典依据，以习恶说取代气恶说——探究恶之来源问题，由此突显“习”在人性论上的重要意义。从“性近习远”章管窥这一思想嬗变，考察“性近习远”说地位的升降以及其中“习”论之走向，不仅有助于厘清 17 世纪宗孔反朱思潮的发展脉络，也在一定程度上揭示了儒学向重习、重工夫、重人为实践方向转折的内在理路。

［关键词］：性　习　“性近习远”章　儒学嬗变
［中图分类号］K249　［文献标识码］A　［文章编号］1002－8587（2013）－02－0128－07

“By Nature, People Are Similar; Through Practice, They Become Quite Qifferent From Each Other” and the Transformation of Ming and Qing Confucianism

The meaning of this famous comment by Confucius on human nature: “By nature (*xing*), people are similar but through practice (*xi*) become quite different from each other” has long interested scholars. This passage became the source and theoretical basis for theories of human nature from both of dualists and monists. By attaching more importance to the theory of practice on human nature, Confucians in the late Ming and the early Qing period emphasized practice and utility, as well as admitting man’s capacity and responsibility by releasing man from innate limits, i. e. denounced the claim that evil comes from *qi*. It is hoped that this approach can help us not only to gain further insights into Confucian theory on human nature, but also to detect the inner logic behind the Ming-Qing scholars’ endeavors to reconstruct Confucian philosophy of interior and exterior life.

子贡曾感叹说：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）《论语》的确很少记载孔子关于“性与天道”的议论。全书只有一处论性的文字——“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）。此言既未规定性之内容，亦未对性之善恶作出评价，仅并举“性”、“习”，认为“性”是相近的，造成差异的是“习”。然而，此言一出，却开启了后世关于人性问题的讨论。孔说宽泛、浑成，蕴含着多种人性观点的萌芽，性善、性恶说之外，性无善无恶、性有善有恶、性可善可恶、性超善恶诸说皆可从中找到依据，可谓古代人性思想的活水源头。[①]至于人性到底是什么？人有没有为善的可能？人何以为善？人性善恶与否却悬而未决。于是，后儒绞尽脑汁，各抒己见，形成各种人性说。性善说一直是儒家的主流人性论。然而，善恶本是相对而言，有善必有恶。

［收稿日期］2012－11－01
［作者简介］陈叙（1978—），女，中国人民大学文学院博士后；北京 100872

人性既然本善，恶又从何而来？

清初先后出现两位学者对“性近习远”说及“习”十分重视。二人观点颇为一致。其一是易学家胡煦[②]，他不仅详尽诠释了“性相近”二章，并围绕“性习”一题另有长篇讨论。胡煦认为性学不明，世人遂不知“性相近”二章为言“习”而发；此误解若不加改正，“则性道二者终古不明于天下”[③]。在胡煦看来，厘清性、习问题不仅是对“圣学”的补正，也是其发展的关键[④]。“性习不分、以习为性”就会如理气说者一般，认为存在气质之性，人性有恶而“灭没天命之实”。要之，胡煦认为昌明性学的关键在于重释“性近习远”章，以“性善习恶”说取代理气说。

与胡煦相似，明末清初某位蕺山后学也对以上问题颇为关注，并为宣扬不传之“习”说而特著《性习全书》[⑤]。其书荟萃经、传、子、史以与“性近习远”章相发明，旨在纠正理气说置“习”不言，而归恶于气质之性之谬。作者痛心世人悖逆孔孟，视“性习”问题为儒学之症结所在——“此章（‘性近习远’章）明，而天下之道乃无不明”[⑥]。

清初这两位学者为何不约而同如此重视“习”？二人果真发现“未传之奥旨”？“习”何以被视为“圣学转移之一大机”？“习”说何以成为两位学者反对理气说的利器？“性近习远”章历来解说纷纷的原因是什么？徐复观说“人性论是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名词所代表的观念、思想为其内容的”[⑦]。“习”所代表的观念、思想可否视为人性论的重要内容之一？这些问题都值得探讨。

一、“习”与性一元、二元之争

上述两位清初学者的人性思想可称作性一元论。他们反对的理气说可称作性二元论[⑧]。性二元论认为人性有二，一是“天地之性”（或称“义理之性”、“本然之性”，或仅称为“性”、“理”），一是“气质之性”（或称为“气质”、“气”）。前者是纯善的，后者则有善有恶。性一元论认为惟有一性，无须分别天命与气质；气质之性即本然之性。不同时期有不同的人性论思潮，据张岱年《中国哲学大纲》总结：先秦时人性论并无公认的学说。性无善恶论、性善论、性恶论、性有善有恶论诸说均已出现。西汉多数学者主张性有善有恶论。东汉至唐代，性三品论成为大部分学者之共同思想。北宋以后，创始于张载、精炼于程颐、大成于朱熹的性二元论（即理气说）有独霸的趋势。自其成立，人性学说乃得到一种相对的统一，不似以前众说纷纭。性二元论支配思想界，约数百年，后来渐引起反动。明末及清代，与性二元论对抗者有性一元论[⑨]。发始于明代盛于清世的性一元论的先驱是陆派学者。“象山虽分别性与气质，但认为心性不二，已有一元论的倾向。到明代，王守仁乃主张一元说。”[⑩]可见，《篝灯约旨》与《性习全书》的反理气说观点并非发前人所未发。那么，纠正“性近习远”章的误解，拈出“习”说对抗二元性论，二书是始作俑者吗？

儒学追求理想社会的建立以及理想人格的培养，因此，在理论上要处理的重点之一是如何说明并消除现实中确实存在的恶。正如杜保瑞指出的，“对于恶的现象的存有论说明，以及在修养论问题上的如何予以解消亦确实是孟子以后的焦点问题，荀子、董仲舒、扬雄，以至张载、程颢都有所陈述”，但荀、董、扬三家并未“坚持或明示人性是在‘天道下贯’上本质地有一绝对的善性之在者”[⑪]。唐宋儒学复兴后，随着“天道下贯”的人性观的确立，学者在解决恶之起源问题时，不得不从天人合一的角度思考是否存在天赋必然之善，恶有无宇宙论依据等问题。

除性无善恶论之外，宋儒提出的理气说兼综并包了性善论、性恶论、性超善恶论、性有善有恶论、性三品论，以往的人性思想于此获得一大综合而形成相对的定论[⑫]。朱熹所以有理气说一出“凡言性不同者，皆冰释矣”[⑬]之感慨。这种相对的统一所达成的共识之一即恶何以产生。正如《性习全书》指出，先秦时恶一致归为习，直至出现性有善有恶论。此后恶之起源问题一直未得到统一的解答，性二元论特创一有善有恶的气质之性后“恶字始有归著”[⑭]。恶之起源问题的解决何以有如此重要的意义？其中的原因，应如张岱年所说：

> 中国性论有一特点，即以善恶论性；关于性的主要争点，是性善或性恶的问题。即反对以善恶言性者，也只是说性无善恶而止，不更详论性之实际内容。此其故何在？此似由于：自来论性者，并非专为研究性而研究性，而是为讨论修养、教育、政治，不得不讨论性。应如何施教，应如何为政，须先看人之本来状态是如何，于是便提起性的问题；而亦由此，乃特别注重人本来是好或不好，即性与善恶之关系。在形式上是问：性是善的抑恶的？在实际上却是问：善是性抑恶是性？所注意者不在性之实际内容，而在善恶的起源。其目的乃在于探究善是固有的抑是外铄的。中国性论所以特重性善或恶的问题，实因为根本上所注意者，原在善与性之关系。[15]

张岱年所谓人性论注意的根本问题是"善与性之关系"，也可说即"恶与性之关系"。恶是固有的还是外铄的，如何在理论上加以说明，并在现实中消除恶，实是关系到如何修身、如何施教、如何为政的重要儒学问题。理气说的一大贡献即在存有论上给恶一个安置，结束了以往分争不定的局面，使得"孟子性善说之不易说圆处，扬韩诸子说之错综处，皆得其条理"。宋儒为解决恶之起源问题向"性相近"说寻求根据[16]，引起了一元论者（主流人性思想是"性善习恶"说）的大不满，他们认为理气说曲解了"性相近"章——孔子已明说恶产生于相远之"习"，理气说却误以为相近之"性"有善有恶，不知相近即相同之义。从某种程度上说，一元论与二元论的分歧就是如何理解"性近习远"章的诠释学问题。一元性论一出，便展开孰为孔子此章原意的争论，具体的举措之一即以"习"担恶取代"气质之性"，自王阳明起已有此倾向。

二、"习"与回归原典思潮

换个角度说，一元论反对二元论的过程即彰显孔说的过程。理气说将"性相近"说解作气质之性，性善说解作天地之性，以此调和孔孟，使其相安于儒家性统之中。然而，此举却被后世学者指出有驾孟说于孔说之上之嫌。于是，针对理气说的"宗孟抑孔"倾向，自宋末始，人性的讨论中展开了一场"性近习远"说的升格运动。可以说，反理气说思潮与宗孔思潮的轨迹几乎是重合的。宗孔思潮始自程朱学派内部，明中叶开始渐成气候，到了明末清初，学者"皆宗孔子'性相近'之言"[17]。甚至出现了"古今人千蹊万径，皆括此'习相远'一语，可断后来纷纷之论矣"的议论[18]。据此可知，清初推尊"性近习远"章的两位学者皆非肇其端者。明中叶以来，学术界逐步发生变化，生出反宋学的新风气，从文学漫衍到经学、理学等各领域。这一嬗变在明代未能占优势，到清代才为主流。反二元论思潮应此风而起，也未在明代甚至清初占绝对优势。因此，清初的两位学者才自以为发现未传之奥旨。

心性学兴起后，儒家人性论的变化总为"性相近也，习相远也"一语而起。理气说者在前半句上做文章，创出气质之性；明清一元论者不满宋儒的诠解，转而关注后半句，突显"习"[19]。"气质之性"与"习"虽一出"性相近"，一出"习相远"，然而二者的提出却是为了解决同一问题——恶从何而来。

钱穆曾梳理学术史上关于孟子性善说的一大公案说："自孟子唱性善之说，后儒如荀卿、董仲舒、扬雄、荀悦以及唐之韩愈，皆不信奉。经宋代程朱之推尊，而后孟子性善之说，遂成为此下儒家之定论。然程朱之说性善，其果有当于孟子当时之真意与否，明清两代，递有争议。尤著者，为颜习斋与戴东原，二人皆攻诋程朱，又遍及宋儒，其所辨说，果为得孟子真义否，仍滋疑难。"[20]其实，这段公案在宋以后可理解为二元论与一元论之争。一元论者不仅质疑二元论者的代表——程、朱解说性善是否有当于孟子之真意，更质疑其诠释"性相近"是否有当于孔子之真意。而实际上，针对后者展开的辩论才是一元、二元之争的大节目，可追溯至宋末的黄震。明清两代反理气二元论思潮更以宗孔、归恶于"习"为显著特征。沟口雄三认为在视气质之性和本然之性为同一物的性一元论中，以恶为"习"

的议论，自明末以来开始显著[21]。他说“归根到底，视性原本为善，归恶为后天之‘习’，这是明末清初时期人性论转折的重要因素”，一元论之深化也可以说是指它而言[22]。

一元论者反驳理气说的人性论依据即宋儒对“性近习远”章的误解与滥用[23]。这一点，刘宗周《论语学案》、胡煦《篝灯约旨》、《性习全书》等明清著作中均有反映。比如，蔡衍锟序《篝灯约旨》云：

> （宋儒）无端而称说气质之性，岂天命之外别有一性？……夫欲为后人明性学，而反为异端辟蹊径，此宋儒之言，所由未足为定论也。虽然，彼非无为而言也，其所以有为而言者，不过从《论语》“性相近，习相远”二语起见耳。

由此，在针对宋注的重释工作中，明清学者展开了一场反对理气说、回归原典的运动。厘清工作的结论有二：一、“相近”即相近，二、“相近”即性善。持前说者往往“宗孔抑孟”，持后说者则“宗孔及孟”。两种观点的共同之处是一元论倾向，以及突显“性近习远”章中与“性”并举的另一范畴——“习”。“宗孔抑孟”者多各持一说，而“宗孔及孟”者则一致认为性善习恶，性不变而习可变。以后者为例，性善而不变，习可变而相远，“习于善则善，习于恶则恶”，因此，人必须尽其全力而不可自暴自弃，诿诸天命。归有光以“性相近也”一节为题的八股文即阐发此义道：

> 圣人之论性，必原其初，而稽其所以异也。夫性之在人，未始甚异也。异生于习，而末流之弊然耳，岂可以之诬性耶？……是知人品之异在习，而不在性；则知谨修之功在人，而不在天。诿诸天而不知自尽，此天下之所以迷于习而不自返，迁流正性而失厥中也久矣。[24]

甚至，“性同此善，异生于习”这一人性思想在文学理论上也有所反映，明人赵琦美所编《赵氏铁网珊瑚》讨论《诗经》之正风、变风何以得名云：

> 周道兴，《二南》之诗为正风，《汉广》“白茅”上作下应，妇无有不由于正者，周之教也。陵夷之久，变风于是乎作焉。然则谓之正者，性正而习亦正也。上之人能庶之、富之而教之也。谓之变风者，性未有不正，而习或变也。上失其道则下遂失其教，非其性之罪也。故有天命之性，不可无修道之教。然变风之世去文王之教远矣。《鹑之奔奔》信丑矣，无共姜之《柏舟》乎？《株林》、《泽陂》信无礼矣，无宋伯姬夜不下堂而火乎？此性也，不与变风俱变者也。正变悬绝，人品相去远矣。性欤？习之累耳。[25]

正风之正指性正习亦正，而变风则性正习变之谓。正变悬绝，人品相去之远，皆非性之罪，而是习之累，此即“性善习恶”说。明人用以解释《诗经》文体之别足见推衍自“性近习远”章的一元性论在当时之影响。

随着孟子在宋代的被推尊，理气说者认为孔子言气质之性，孟子言性之本，当时主流人性思想中“性相近”说的地位远不如性善说[26]。宋末以后，这种情况发生了变化。明清两代在反二元论思潮以及回归原典运动的背景下，“性相近”说经历了一场升格运动。“性近习远”章的重释、“性相近”说腾驾于性善说之上、“习”的突显可视为此运动的标志。

三、“习”与从理学到经学

“性近习远”说地位的升降反映出了人性论史的发展脉络。“性两元论发生以前的性论，亦都可谓为性一元论。原始的性一元论可以说是正，性两元论可以说是反，明清的性一元论则可以说是合。”[27]性二元论发生以前，“性近习远”说的地位可以说是升，汉唐流行的性有善有恶论与性三品论，皆可视为对“性近习远”说的发挥。理气说出现后，“性近习远”说的地位可以说是降。一元论起而反对二元论，“性近习远”说的地位随之上升。二元论否定了以往的人性论，一元论又是对二元论的否定，人性论的发展采取的这种否定之否定的形式，与思想史的发展轨迹可谓一致。

晚明学者郝敬批判二元性论云：“后儒事事物物分作两段，及其蔽也，遂认指为月，画地为饼，跖虚为实，贵无而贱有，离象而索

意，厌动而贪静，远人而为道，绝俗以求真，清虚寂灭之教盛，而规矩名法荡然矣。”[28]清初另一位反二元论者颜元与其观点极为接近，反对宋儒“重静而轻动，重内而轻外，重心而忽身，务穷理而忽实事，重明善复初，而忽习与性成”[29]。追究二元论产生上述问题的源头，二人皆认为在于“离气质以言性，谓义理之性善，而以气质之性为不善”，不知“气质即是理义，非二也”。而解决的办法也即承认“性即气质之性而俱善”，以“习恶”代“气质之恶”。二人对二元论的反动正与明清思想嬗变之走向相一致。钱穆评论东林学者孙慎行亦指出：

> 宋明六百年理学，主要精神，自在排佛申儒上，但他们却摆脱不掉佛学思想里，把一切分出本体与现象作双层看法的那一点。这一种分别本体与现象的看法，即西方自希腊以至近代欧洲的哲学思想大体亦如是。只中国先秦传统则不然。但宋明理学，却永远陷在这双层看法的圈套里，周张程朱都如此，王守仁晚年，也不免陷入此格套。只有陆九渊，最能避免这一点。

他说孙慎行将这一格套全部纠正过，以一元思想取代双层看法，实是“把宋明再挽到先秦”。钱氏认为孙氏所具有的一元思想揭示了宋明理学最后的归宿，同时也是此后新思想新体系之新开端[30]。张岱年之“正、反、合”理论，也可说成是心性学兴起之前的先秦性论为正，心性学兴起后的宋明二元性论为反，返回先秦的一元性论为合，与钱穆总结的思想史上“先秦、宋明、先秦”的嬗变轨迹相符。有学者认为郭店简的资料可证先秦、清代两段的儒学有许多相似处。重释“性近习远”章以恢复孔子原意、以恶归“习”反对理气说的议论，也正是自明末清初开始显著的。以“习”为坐标梳理人性论史或许有助于厘清儒学发展的内在理路。

考察“性近习远”说地位的升降以及其中“习”论之走向，不仅可以把握人性论的发展理路，也可以更深入地了解思想史的变化轨迹。沟口雄三即指出“朱子学与明清时期人性论对于‘习’的不同认识，正如朱子学与阳明学在格物论上的相异之处”。他认为更近一层甚至可以说：“如此不同之‘习’观是将宋明理观之差异置于人性论，并竭力使之在人性论中确立的产物”[31]。以“习”说为视角，明清思想嬗变具体地表现为：重习轻性、务工夫忽本体、责人不责天等。

儒学内部的嬗变不仅存在于我国的明清两朝，实际上，17 世纪起整个东亚学界亦呈现出表现为反朱思潮的这一转折。程朱以“理”为基础建构的形上世界，遭到来自清代（1644—1911）、德川时代（1600—1867）以及朝鲜李朝（1392—1910）等东亚儒者的攻击与批判，其中尤以乾嘉学者戴震、德川儒者伊藤仁斋（1627—1705）、中井履轩（1732—1817）、李朝晚期的丁若镛（1762—1836）最足代表[32]。

伊藤仁斋是日本 17 世纪古学派大师，生活时代相当于中国的明末清初。余英时谓“考 17 世纪日本古学之兴起，和明末清初之间中国儒学的动向在思想上具有相近之背景。仁斋徂徕之学初皆由程朱入手，而后来又转过来批评程朱。‘蠹生于木，还食其木’，与清初王船山、颜习斋以至此后之戴东原取径颇相近”[33]。仁斋早年向往伊洛之学，后批判宋学（尤其是朱子学）不遗余力，所撰《语孟字义》、《童子问》及《孟子古义》等书，均偏重释孔孟而驳斥朱子学[34]。仁斋认为宋儒解《语》、《孟》而妄意迁就，杂己私见，不识其真血脉。他不仅以“性相近”说为“万世论性之根本准则”，教诲学生“慎勿踏近世学者之故辙”[35]，其“孟子性善之说本就气质论之”[36]一语，亦与明清反二元论思潮中的“性善即气善”说相合。可见，宗孔及孟的反二元论思潮不仅在中国大行其道，在日本也同样随着古学之兴起而有上升之势。诚如黄俊杰所言，古学派用来排击宋学的利器是一元论思想模式。他们以回归孔、孟原始教义的方式反对程朱，在相当幅度内反映了狄百瑞（W. T. de Bary）所说的近世中日儒学的共同思想倾向：“返本主义”（fundamentalism）与“复古精神”（revivalism）[37]——挽宋明到先秦。

儒学在明末清初经历了明显的转折。这一转折主要表现为两个方面：儒者一方面在本体

论上否定理气二分；另一方面在工夫论上，强调习行的重要。反对理气二分的一部分学者将超越的本体一并否定，强调工夫践履而有返回孔子“下学而上达”传统的倾向。这两个转折皆与人性论上以“习恶说”取代“气恶说”的轨迹相一致。在一定程度上，学者对“习”——无论是造成恶的“相远”之“习”还是消除恶的“时习”之“习”的重视，促成了儒学的这一转折，“性近习远”说地位的提升、回归原典思潮的兴盛、“习以成性”、“性在习中”诸说的提出皆为例证。

---

①周宗建《论语商》卷下云：“邹肇敏曰：‘性善及无善无不善之说，源于习相近；性可为善可为不善之说，源于习相远；有性善有性不善之说，源于上智下愚不移，要皆不失为正论，而夫子圆通矣。’”《文渊阁四库全书》本。焦竑《焦氏笔乘》云：“孟子性无善无不善，性相近也。性可以为善，可以为不善，习相远也。有性善，有性不善，上智下愚不移也。要之皆出于孔子之言。盖性无不入，此性之所以为妙。知性之无不入，此圣言之所以为全。”朱彬《经传考证》云：“孔子未尝明言性善，圣人之言，无所不包，而浑然无迹。后儒言性，究不能出其范围。”以上引自程树德《论语集释》卷三十四，中华书局《新编诸子集成》本，第1184、1180页。

②胡煦（1653—1736），字沧晓，河南光山人。一生潜心钻研《周易》，著有《周易函书》、《卜法详考》等书。

③胡煦《周易函书别集》卷十《篝灯约旨》云：“因性学不明于天下，故‘性相近也’两章，皆不知为言习而发”，“孔子此两章（‘性相近’）及子思‘天命之谓性’章，与孟子性善之说不大为改正，则性道二者终古不明于天下”。《文渊阁四库全书》本。

④《周易函书别集》卷十《篝灯约旨·论语》云：“习也者，圣学转移之一大机也。性习之解不分，昧于性，则圣学之大本无稽；昧于习，则圣功之转移无术”。

⑤参拙文《〈性习全书〉非焦循所著考》，《古典文献研究》第九辑（2006年）。

⑥《性习全书序》指责理气说者“宁悖孔孟之明训以就宋儒，而不敢疑宋儒一字之有误；宁阴入于告、荀、老、佛之藩篱以奉宋儒，而不肯驮宋儒于葛藤以还孔孟”。北京大学图书馆藏清抄本。

⑦徐复观：《中国人性论史》序，华东师范大学出版社，2005年，第2页。

⑧这里的“一元论”、“二元论”指的不是西方哲学中严格意义的“一元论（monism）”与“二元论（dualism）”，而是指一种倾向，因为中国哲学中本无严格意义的二元论。本文用“一元论”、“二元论”代称有着两种倾向的人性论及哲学思想。二分人性的称性二元论，反对人性二分的称性一元论。

⑨张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1994年，第250—251页。张书称“性二元论”为“性两元论”。

⑩《中国哲学大纲》，第222页。

⑪杜保瑞：《论程颐形上学与功夫论及易学诠释进路的儒学建构》，《哲学与文化月刊》第365期，2004年10月，第109—136页。

⑫《中国哲学大纲》，第221页。

⑬黎靖德编：《朱子语类》卷四，中华书局，1994年，第70页。

⑭《性习全书序》云：“夫‘继之者善’，系自孔子；人性皆善，述于孟子；‘习与性成’，发自伊尹；‘习相远也’，述于孔子，而《家语》又曰‘少成若天性，习惯如自然’，则是古圣言。性无不谓善，其不善皆由于习，未有累及性者。自周人世硕与宓子贱，漆雕开、公孙尼子同时忽创为人性有善有恶之说，而三子之言与相出入，遂不归恶于习而归之性。虽明悖于孔子而不顾也。孟子惧邪说诬民，大声疾呼，昌言性善而同时荀子力反之。告子说虽多端，总之善恶并域而处。有则俱有，无则俱无。自后诸儒言性必善，善恶而不及习即久矣。至宋儒研极性理，茧丝牛毛。不安于善恶混，而别气质之性于义理之性之外。恶字始有归著。”

⑮张岱年：《中国哲学大纲》，第250—251页。

⑯《性习全书序》云：“推其（理气说）根据乃以孔子‘相近’一语为兼气质之性言。故不曰善而曰相近。”傅斯年也指出理气说的初衷是为“性相近”二章“寻其详解”，认为理气说“合孟轲韩愈以为论，旁参汉晋之性情二元说，以求适于孔子所谓‘性相近也，习相远也’，‘唯上智与下愚不移’者也”，《理学的地位》，《性命古训辨证》下卷第二章，《傅斯年全集》第二卷，湖南教育出版社，2003年，第662、664页。

⑰钱谦益云“今之论性者，皆宗孔子‘性相近’之言”，《牧斋初学集》卷八十九“第二问”，《四部丛刊》本。

⑱陈确：《知性》，《陈确集》，中华书局，1979年，第443页。

⑲《性习全书序》称宋儒视“习字在有生之后，而不

及有生以前。故于伊尹“习与性成”，孔子“少成若天性，习惯如自然”最明且晰者，以为“习相远”之注脚，置而弗道；而于“性相近”、“成之者性”语气浑成者，遂掺入气质之性之恶”。

⑳钱穆：《王船山孟子性善义阐释》，《中国学术思想史论丛》卷八，安徽教育出版社，2004 年，第 75 页。

㉑沟口雄三：《中国前近代思想的演变》，中华书局，2005 年，第 264 页注七。

㉒沟口雄三又云：“朱子学恶归因于气质，于是使气质的生动否定地收敛到静的状态。而相对于这种强制地矫正先天气质为实质内容的朱子学说，明末清初的人性论则一味地提倡‘习’。他们将恶从气质范围中排除出去，而归之于‘习’”。《明清时期的人性论》，第 167—168 页。

㉓朱子认为理气说据孔孟性论成说，比如，其《四书或问》卷三十六载：“曰：孟子初未尝有气质之说也。孔子虽以性之相近而言，然亦不明言其为气质也。程、张之说亦何所据而云乎？曰：孔子虽不言相近之为气质，然其于《易大传》之言性，则皆与相近之云者不类，是固不无二者之分矣。但圣人于此盖罕言之，而弟子有不得而闻者，故其传者止是，而无以互相发明耳。孟子虽不言气质之性，然于告子生之谓性之辨，则亦既微发其端矣，但告子辞穷无复问辩，故亦不得尽其辞焉。孟子既没，学失其传。吾儒之言性者，漫不省此，而支离穿凿之说满天下，学者方且昏迷□瞀，不知所定。”

㉔归有光：《性相近也一节》，方苞编《正嘉四书文》，《文渊阁四库全书》本。

㉕赵琦美编：《赵氏铁网珊瑚》卷九，《文渊阁四库全书》本。

㉖比如，伊川回答“性一也，何以言相近”问曰：“此只是言气质之性。如俗言性急性缓之类，性安有缓急？此言性者，生之谓性也。”又辨孔、孟言性不同云：“如言人性善，性之本也；生之谓性，论其所禀也。孔子言‘性相近’，若论其本，岂可言相近？只论其所禀也。”《河南程氏遗书》卷十八，程颢、程颐《二程集》，中华书局，2004 年，第 207 页。又卷十九载：“‘性相近也’，此言所禀之性，不是言性之本。孟子所言，便正言性之本”。又卷二十二上载“孟子言性之善，是性之本；孔子言性相近，谓其禀受处不相远也。”《二程集》，第 252、291 页。

㉗张岱年：《中国哲学大纲》，第 232 页。

㉘郝敬：《四书摄提》，引自《明儒学案》卷五十五，中华书局，1985 年，第 1321 页。

㉙唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，中国社会科学出版社，2005 年，第 325 页。

㉚钱穆：《宋明理学概述》，（台北）学生书局 1977 年，第 404—405 页。

㉛沟口雄三：《明清时期的人性论》，收入刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第七卷《思想宗教》，中华书局，1993 年，第 168 页。

㉜黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，第 359 页。又参黄俊杰《中井履轩对朱子学的批判：从《四书》的再诠释出发》，载其《东亚儒学史的新视野》，（台北）喜玛拉雅研究发展基金会，2003 年，第 171—208 页。

㉝余英时：《论戴震与章学诚：清代中期学术思想史研究》，生活·读书·新知三联书店，2000 年，第 221 页。

㉞黄俊杰：《东亚儒学史的新视野》五《伊藤仁斋对孟子学的解释：内容、性质与涵义》，（台北）台湾大学出版中心，2004 年，第 127 页。

㉟《童子问》，第 204 页。

㊱伊藤仁斋：《语孟字义》卷上“心”，收入井上哲次郎、蟹江义丸编《日本伦理汇编》，（东京）育成会，1901 年，第 33—34 页。

㊲黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，第 212 页。